

DE LA ETNOGRAFIA A LA LITERATURA;
DE LA LITERATURA A LA ETNOGRAFIA

ADALBERTO SALAS S. (Ph. D.)
UNIVERSIDAD DE CONCEPCION
CASILLA 2307
CONCEPCION - CHILE

1. El género más cultivado en la literatura oral tradicional mapuche, es la narrativa de ficción, manifestada exclusivamente por un tipo de textos, de extensión más bien breve, llamado *epeo* (1). Estos están concentrados mayormente alrededor de dos focos temáticos: 1) la mitología tradicional (*epeo-mito*); y 2) la antropomorfización de animales como estereotipos conductuales (*epeo-fábula*).

Se trata de un género de formalización baja: un mismo tema puede manifestarse a través de diferentes esquemas argumentales, y un mismo esquema argumental puede manifestarse a través de textos de acusadas variantes personales y ocasionales. Las distintas variantes de un mismo *epeo* pueden diferir tanto en la estructura lingüística del texto, como en la organización del relato, particularmente en los segmentos no narrativos de éste.

La estructura textual de los *epeo* incluye a veces algunos enunciados de orientación, que preceden al relato propiamente tal. Este está iniciado por una fórmula de apertura,

seguida de la presentación de los personajes focales y del desarrollo de la acción. Esta viene expresada en enunciados narrativos y en citas directas (monólogos, diálogos) y en tretejida con enunciados de ambientación, explicación y comentario. El desenlace suele estar seguido por una coda evaluativa. El texto concluye con una fórmula de cierre.

La lengua de los *epeo* no presenta rasgos muy marcados que los diferencien de otras formas narrativas, por ejemplo de la narrativa tradicional no ficticia. Uno de los rasgos más notorios de la narrativa tradicional ficticia y no ficticia, es el uso sistemático del sufijo verbal *-ake* que significa 'información procedente de relato, no de la experiencia directa del hablante'. Por otra parte, textos narrativos tradicionales y personales, coinciden en el uso de la conjunción ilativa *ŷeymeo* para marcar las oraciones narrativas focales. (2)

2. Los textos literarios son actos de discurso. Esto implica decir que son eventos intraculturales: en el caso de los *epeo*, el hablante o narrador ficticio es un mapuche que produjo un texto o discurso en *mapudungu*, asumiendo un público mapuche, o sea, un público que:

(1) tiene una competencia nativa en *mapudungu* que le permite percibir el texto como destacado contra el fondo del *mapudungu* conversacional normal; y

(2) tiene una competencia nativa en la cultura mapuche que le permite percibir el

texto desde los supuestos culturales en que está basado;

con lo cual está en condiciones de captar el valor estético del epeo y su contenido semántico y cognitivo.

Todo esto quiere decir que el observador externo de los epeo debe adoptar, para enfocarlos una perspectiva intracultural: con un conocimiento operante de la lengua y la cultura de los mapuches tal, que lo ponga en una perspectiva lo más cercana posible a la perspectiva nativa. Es el requisito para ser un participante válido en el epeo como acto de discurso, capaz de apreciar su valor estético y de captar su contenido semántico y cognitivo.

Aparentemente, el observador externo podría prescindir del conocimiento de la lengua mapuche, pidiendo al narrador que le cuente directamente el epeo en castellano. Aun asumiendo que el narrador produzca una excelente versión en castellano, si ésta es percibida in ignorancia de los supuestos culturales que sustentan al texto original, aparecerá como una serie de enunciados que refieren una secuencia inestructurada de acontecimientos triviales, gratuitos o absurdos.

3. En la sociedad mapuche narrar un epeo no es una actividad especializada o formalizada. No está vinculada con algún segmento poblacional especial o con oportunidades o lugares especiales, pero en la práctica, la narración va desde las generaciones mayores a las menores (por ejemplo, de abuelo a nieto) en el ambiente de la casa, cuando la fa

milia socializa relajadamente en las vela
das, después del día de trabajo.

En este contexto, la función obvia o in
mediata del epeo es la entretención, pero su
función última o mediata, es la transmisión
cultural. Cada vez que un niño mapuche escu
cha un epeo, está captando contenidos cultu
rales. Para este niño, los epeo forman par
te importante de su educación como mapuche,
de la formación de su identidad socio-
cultural. El epeo funciona, entonces, como
un puente que asegura continuidad entre el
pasado tradicional y el presente.

También para el observador externo los
epeo son importantes fuentes de aprendizaje
etnográfico, ya que contienen mucha informa
ción cultural que nunca podría observar di
rectamente en la conducta real o difícilmen
te podría elicitar por no tener sospecha de
su existencia. En la sección anterior suge
rí que sólo quien conozca los supuestos cul
turales de un epeo dado podrá vislumbrar su
contenido. Ahora sugiero que frente a un
epeo que le resulte trivial, gratuito o ab
surdo, el observador externo deberá elici
tar la información cultural que el narrador
ha asumido como compartida entre él y su pú
blico.

4. Resumiendo. Quien se acerque a los
epeo buscando su contenido semántico y cog
nitivo, necesita una sólida preparación en
etnografía mapuche. Por su parte, el etnó
grafo puede enriquecer su descripción utili
zando los epeo como fuente de datos difícil
mente accesibles por otra vía.

Quiero sugerir también que cualquier enfoque del epeo debe considerar los textos originarios en mapudungu. Por supuesto, el que quiere estudiar los epeo en cuanto obra literaria, no puede hacerlo de otra manera, pero tampoco puede hacerlo de otra manera el que busca captar su contenido semántico y cognitivo, ni el que quiere utilizarlos como fuente de datos etnográficos.

Esto significa que considero que la versión castellana de un epeo no es un dato empírico válido: representa una cosmovisión diferente a la originaria, y distorsiona severamente uno de los fundamentos de todo acto de discurso: el emisor asume una información en su receptor y sobre esa información asumida entrega información que él asume nueva. La versión castellana de un epeo entregada por un narrador mapuche, representa otro diferente interjuego entre información antigua asumida e información nueva entregada.

5.. Escuchemos el siguiente poema de Nicolás Guillén:

*Esta mujer angélica de ojos septentrionales
que vive atenta al ritmo de su sangre europea,
ignora que en lo hondo de ese ritmo golpea
un negro el parche duro de roncos atabales.*

después de una descripción que acentúa los rasgos físicos noreuropeos de la mujer, concluye:

*¡ Ah, mi señora! Mírate las venas misteriosas;
boga en el agua viva que allá adentro te fluye
y ve pasando lirios, nelumbios, lotos, rosas;
que ya verás inquieta junto a la fresca orilla
la dulce sombra oscura del abuelo que huye,
el que rizó para siempre tu cabeza amarilla.*

("El abuelo" en *West Indies Ltd.*)

El poema puede gustarnos o no, pero en todo caso, nos resulta cristalino, comprensible, comunicativo. Como acto de discurso es exitoso, captamos fácil y directamente el mensaje del emisor. La fluidez y efectividad de la comunicación está originada en que la emisión viene en castellano, lo que significa:

(1) que la fonología, la gramática y el vocabulario son los de un sistema lingüístico compartido entre el emisor y nosotros; y

(2) que la emisión se percibe en la relación figura/fondo contra el total de un sistema cultural compartido entre el emisor y nosotros. Este sistema compartido asegura supuestos culturales contra los cuales la emisión adquiere sentido.

Estos supuestos son muchos y variados. Algunos son muy generales; por ejemplo, en el contexto "poesía", aceptamos como válidos enunciados que en otros contextos serían absurdos. Otros son más particulares y específicos. Entre aquellos necesarios para la percepción de *El abuelo* quiero destacar sólo dos:

(1) como hispanos, nosotros compartimos con Guillén la convicción cultural de que la procreación implica un flujo de sangre desde ambos progenitores hacia el nuevo ser, de manera que cada hombre o animal, lleva en su cuerpo la sangre de su padre y de su madre; la sangre porta el parentesco y los rasgos psíquicos y físicos (entre otros la raza) culturalmente atribuidos al parentesco.

Esta convicción nos permite hablar significativamente, en sentido recto, no metafóricamente, de un caballo "pura sangre" o de parientes "co-sanguíneos", o sea, de la misma sangre (en oposición a los parientes "afines"), dando por garantido que estamos haciendo enunciados verdaderos.

(2) como hispanos, compartimos con Guillén un ideal de belleza femenina, lo más cercanamente objetivado en el tipo nórdico de la raza blanca, y que excluye la aparición inarmónica de rasgos de otra raza. Las razas humanas son evaluadas en términos de su distancia con respecto al ideal y en términos de esta evaluación, la raza negra ocupa uno de los últimos lugares.

Sobre la base de estos contenidos culturales asumidos como información previa ya existente en el receptor, Guillén construye su mensaje, aduciendo, entonces, sólo la información nueva, la que -repetámoslo- sólo es comprensible contra el trasfondo de la información asumida. Nótese, por ejemplo, que el poema no dice en qué rama (paterna/materna); de la mujer está el abuelo negro, y que nadie queda enigmático por la ausencia de ese dato.

Dada nuestra concepción del parentesco, ese dato es trivial: en cualquier rama que esté el abuelo negro, su presencia explica la "negritud" de la mujer. Guillén asume correctamente que nosotros, tal como él, sabemos que ambos progenitores transmiten parentesco. Nótese también que gran parte del impacto del poema está conseguido por el último verso, que destruye todo el retrato-tipo de belleza, haciendo aparecer un rasgo negroide (y por lo tanto muy distante del ideal de belleza) brusco, claro, neto y estrictamente acotado.

No sería difícil traducir al *mapudungu* el poema *El abuelo*, pero sin información procedente desde el castellano y la cultura hispánica, por ejemplo, para un campesino monolingüe de *mapudungu*, la traducción sería un discurso mapuche absurdo.

A un destinatario así, habría que explicarle la concepción hispánica del parentesco, y la función que en esta concepción se le atribuye a la sangre. Habría que describirle también el ideal hispano de belleza y la escala de evaluación de la belleza física femenina que deriva de ese ideal.

Con explicaciones así, talvez la versión mapuche de *El abuelo* deje de ser absurda en el sentido global, pero todavía quedarían absurdos y distorsiones puntuales que resolver.

Habría que preparar al destinatario para el desciframiento de los complejos procesos de proyección semántica que subyacen a nues

tras metáforas, o como alternativa, deshacer la metáfora, volviendo a la referencia directa. Por ejemplo, la frase *ojos septentrionales* podría traducirse por *pikum nge* (literalmente 'ojos nortinos') que es absurdo sin una larga explicación de la metáfora, o podría traducirse como *kallfü nge* 'ojos azules', que, de nuevo, sólo es comprensible desde el ideal de belleza. Esta segunda alternativa no siempre es posible. Sólo por vía de ejercicio, traten ustedes de tomar conciencia de los sutiles procesos de comparación y metáfora implicados en:

boga en el agua viva que allá dentro te fluye

necesarios. para evitar la frase mapuche absurda *mongen ko* 'agua viva'.

Habría que evitar que se produzcan en la versión mapuche connotaciones culturales extrañas al texto hispánico. Por ejemplo, el verso:

(golpea) un negro el parche duro de roncos atabales

está basado en una asociación hispánica que vincula los grandes tambores (*atabales*) con las culturas africanas. La traducción mapuche más a mano para *atabales* es *fütra kultrung* 'grandes tambores', pero la asociación mapuche de *kultrung* con el ritual de la *machi*, produciría un texto con connotaciones completamente diferentes a las del original castellano.

Esto último se ve todavía más claramente en la traducción al *mapudungu* del título del poema. Si queremos ser comunicativos tendría

mos que traducir *abuelo* por *laku* 'padre del padre de ego' y no por *cheche* 'padre de la madre de ego', ya que, dada la concepción patrilineal del parentesco entre los mapuches, no sería evidente y obvia la relación entre el *cheche* de raza negra y el rasgo negroide de la mujer. Pero tendríamos la dificultad adicional de que *laku* significa también 'hijo o hija del hijo de ego', de donde de nuevo, surgirían en la versión mapuche connotaciones ajenas al texto hispánico.

Bueno. Seguir sería repetitivo. Un poema tan sencillo, natural y cristalino como éste, está basado en tantos y tan complejos supuestos culturales, que su traducción al *mapudungu* sólo le serviría a una persona mapuche que sepa castellano y conozca nuestra cultura, o sea, justo a alguien que no la necesita.

Espero que el ejemplo haya servido para ilustrar mi punto: como acto de discurso la literatura es un fenómeno intracultural. Para comprender la literatura es necesario saber mucho sobre el pueblo respectivo, pero también podemos aprender mucho sobre ese pueblo conociendo su literatura.

6. Finalmente quiero presentarles un *epeo*, cuya grabación fue gentilmente puesta a mi disposición por el Prof. Hugo Carrasco, de la Universidad de la Frontera, Temuco. Soy responsable de la transcripción desde la cinta, de la traducción y del análisis. Los invito a escucharlo:

(1) ¹mülerkey ²may → / ³kiñe ⁴fütra ⁵mapuche → /
¹Dicen que había ²de verdad que es cierto ³un ⁵mapuche
⁶nielu → / ⁷fey ta chi → / ⁸kalkongey ⁹pingekey ↘ /
⁴viejo ⁶que tenía... ⁷el... ⁹se decía ⁸que era brujo;
¹⁰niey ¹¹chongchong ↘ / ¹²tripakey ta ¹³ñi ¹⁴longko ta
¹⁰tenía ¹¹chonchón; ¹²se le salía ¹³su ¹⁴cabeza
¹⁵pun ↘ //.
¹⁵por las noches.

(2) ¹chongchong ²miyawkey ³fill ⁴püle → / ⁵twetwetwetwe ↘ /
¹El chonchón ²anda por ³todas ⁴partes... ⁶anda diciendo
⁶piyawkey ↘ //
⁵tuetuetue.

(3) ¹fey → / ²fey → / ³nierkey nga ⁴chi ⁵wentru ⁶kiñe
¹Entonces... ²entonces... ³dicen que ⁴el ⁵hombre ³tenía

⁷wingka ⁸kompagre ↘ / ⁹yerkefi ¹⁰fey ta ¹¹feypirkefi
⁶un ⁸compadre ⁷no mapuche. ⁹Lo buscó y ¹⁰entonces

¹²ñi ¹³kompagre → / ¹⁴iñche ñi ¹⁵ruka ¹⁶meo ¹⁷puaymi ↘ /
¹¹le dijo esto a ¹²su ¹³compadre: ¹⁷¡Andate ¹⁶a ¹⁴mi

¹⁸ĩnche ¹⁹nielan ²⁰doy ²¹che ↘ / ²²afkadiniepuaen ↘ /
¹⁵casa! ¹⁸Yo ¹⁹no tengo ²⁰más ²¹familia. ²²¡Acompáñame

²³ĩnche ñi ²⁴ruka ²⁵meo ²⁶müleaymi ↘ / ²⁷pirkey nga
 allá! ²⁶¡Quédate ²⁵en ²³mi ²⁴casa! ²⁷dicen que dijo

²⁸chí ²⁹mapuche ↘ //

²⁸el ²⁹mapuche.

(4) ¹fempurkey nga ²chí ³winka ka ↘ / ⁴ka ⁵femngechi
¹Dicen que así lo hizo ²el ³no mapuche, ⁴y ⁵de este

⁶ruka → / ⁷küme ⁸ruka ⁹dewmapuy ↘ //
 modo ⁹se construyó allá ⁶una casa, una ⁷buena ⁸casa.

(5) ¹feymeo nga ↗ / ²kiñe ³antü ↗ / ⁴mülerkey ⁵kiñe ⁶chemkün → /
¹Entonces, ²un ³día... ⁴dicen que hubo ⁵una ⁶cuestión...

⁷kawiñ ⁸ngillatun am ↘ / ⁹mülekelu ¹⁰fey ¹¹püle ↘ //
⁷una reunión, ⁸un ritual de rogativa, ⁹que había ¹¹por
¹⁰ahí.

(6) ¹fey ta → / ²amurkeingu ↘ / ³fey ta ⁴puwtuy ⁵ñi
¹Entonces... ²fueron ellos dos. ³Entonces ⁴llegó de

⁶ruka ⁷meo ta ⁸ti ⁹winka ka ↘ / ¹⁰pun ¹¹akurumey nga
 regreso ⁷a ⁵su ⁶casa ⁸el ⁹no mapuche; ¹¹llegó de

¹² pun ↘ //
repente ¹⁰ de noche, ¹² de noche.

(7) ¹ eperangipunlu ↗ / ² fey nga ³ mekepuy ⁴ chi
¹ Cuando era casi medianoche, ² entonces ⁴ el ⁵ chonchón

⁵ chongchong ↘ / twetwetwetwe ↘ / twetwetwe ↘ /
³ empezó allá su función. Tuetuetue, tuetuetue,

⁶ pipingekey ⁷ ñi ⁸ ruka ⁹ meo ↘ //
⁶ decía una y otra vez ⁹ en ⁷ su ⁸ casa (del no mapuche).

(8) ¹ chem am ² tūfa ↘ / ³ pi ⁴ chi ⁵ wingka ⁶ trepelu ↘ /
¹ ¿Qué es ² eso? ³ dijo ⁴ el ⁵ no mapuche ⁶ despertando;

⁷ entuy nga ⁸ ñi ⁹ ekopeta ↘ //
⁷ sacó ⁸ su ⁹ escopeta.

(9) ¹ feymeo fey ² feypifeypingelu → / twetwetwepilelu → /
¹ Entonces, ² cuando estaba diciendo... ³ cuando estaba

⁴ tralkaturkefi ↘ //
diciendo tuetuetue, ⁴ dicen que le disparó.

(10) ¹ ümelnagpay ² chi ³ longko ↘ / ⁴ pi → / ay ↘ /
² La ³ cabeza ¹ cayó rodando. ⁴ Dijo: ¡Ay!

⁵kompagre ⁶ñi ⁷longko anchi ↘ / ⁸pirkey nga ⁹chi
 ¡Es la ⁷cabeza del ⁵compadre! ⁸dicen que dijo ⁹el

¹⁰winka ↘ / ¹¹amuy ¹²chi ¹³ruka ¹⁴meo ↘ //

¹⁰no mapuche. ¹¹Fue ¹⁴a ¹²la ¹³casa.

(11) ¹inafül nga ²puwlu ↗ / ³komagre ↘ // ⁴chem am ↘ //

¹Cuando llegó ²cerca: ³¡Comadre! ⁴¿Qué pasa?

⁵kompagre ñi ⁶longko ta ⁷miyawülen ta ⁸tüfa ↘ /

⁷¡Ando trayendo la ⁶cabeza del ⁵compadre ⁸aquí!

⁹chumngechi am chey ↘ //

⁹¿Qué está pasando aquí?

(12) ¹feymeo nga ²yepülerkey nga ³chi ⁴wentru ↘ /

¹Entonces, ²vieron que ³el ⁴hombre ²estaba de bruces;

⁵fey ⁶nierkelay ⁷ñi ⁸longko ↘ //

⁵entonces ⁶vieron que no tenía puesta ⁷su ⁸cabeza.

(13) ¹fey ²famtukuleltufi ↘ / ³welu ⁴tralkatufilu

¹Entonces ²se la repuso en su lugar, ³pero,

⁵am ↗ / ⁶chi ⁷longko ⁸lalelu ⁹am ↗ / ¹⁰fey chi

⁵por ⁴haberle disparado, ⁹por ⁸estar muerta ⁶la ⁷cabeza,

¹⁰el

¹¹wentru ¹trepelay ↘ //

¹¹hombre ¹no despertó.

(14) ¹fao ²afi ³tüfa chi ⁴epeo ↘ //

¹Aquí ²termina ³este ⁴cuento.

Está fuera de discusión que este *epeo* con tiene mucha información cultural, tanto explícita (información nueva) como implícita (información previa asumida). El *chongchong* -llamado también *twetwe* por onomatopeya- pertenece a la esfera de las creaturas demoníacas, vinculadas al *kalko* 'brujo, hechicero', tal como el *witranalwe* 'zombie, cadáver ambulante' o el *añchimalleñ* 'niñita fosforescente', con una importante diferencia: el *witranalwe* y el *añchimalleñ* son creaturas fabricadas por el *kalko* a partir de despojos humanos a los que infunde vida; en cambio, el *chongchong* es un desdoblamiento del *kalko*, es su propia cabeza que sale a volar por las noches, lanzando su lúgubre grito. El *kalko* envía al *witranalwe* y al *añchimalleñ* a ejecutar fechorías: el *witranalwe* mata al ganado y enferma a los niños, el *añchimalleñ* extravía a los caminantes y enferma a los niños. En sí el *chongchong* es inofensivo, pero es inquietante por su manstruosa presencia, por ser la señal más evidente de la cercanía de un *kalko*, con todo el peligro potencial que esta presencia cercana significa.

El campesino mapuche no ataca al *chongchong*, solamente espera que se vaya pronto con su canto a otra parte. Atacarlo y fracasar podría

significar granjearse el odio del brujo. Atacar lo exitosamente significa dar muerte al *kalko* y quedar expuesto a la venganza de los otros brujos. Pero el protagonista es un *wíngka* (no mapuche, especialmente chileno de filiación hispánica), que está fuera de las reglas conductuales mapuches, y sale en la noche a eliminar lo que a su juicio era sólo un molesto pájaro que perturbaba su descanso.

Cuando la cabeza del *kalko* sale a volar por las noches transformada en *chongchong*, el cuerpo decapitado debe quedar de espaldas en su cama. Si en estas circunstancias alguien entra a la *ruka* y cambia la posición del cuerpo, poniéndolo de bruces o de costado, la cabeza, al regresar, no puede volver a juntarse con el cuerpo y el *kalko* muere. Si alguien ataca a la cabeza voladora, el cuerpo se voltea en la cama y toma la mortal posición de bruces. Aún separados físicamente, la cabeza y el cuerpo conservan su unidad vital. De allí que la perdigonada del *wíngka* destruyó el orden natural de las cosas, rompió el equilibrio entre el mundo natural y el mundo sobrenatural.

No me parece aventurado interpretar así el mensaje de este *epeo*: el mapuche se adapta, se acomoda al mundo natural y sobrenatural, aunque éste pueda ser incómodo u hostil; en cambio, el *wíngka* es agresivo, ataca y destruye lo que le molesta, incomoda o amenaza.

7. Para concluir. Creo que la etnografía aporta los más valiosos antecedentes para la comprensión del contenido semántico y cog

nitivo de la literatura. Creo que la literatura entrega al etnógrafo información valiosa que difícilmente él podría obtener por otros medios. Muchas gracias.

NOTAS

1

Esta y las demás emisiones en *mapudungu*, incluyen do el *epeo* de la Sección 6, están transcritas en el sistema propuesto en Robert A. Croese, Adalberto Salas y Gastón Sepúlveda: "Proposición de un sistema unificado de transcripción fonémica para el *mapudungu*" en *R. L. A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Universidad de Concepción, Concepción, Chile, 16 (1978): 151-9, pero por dificultades tipográficas he prescindido de la representación de los fonemas / t̪ , n̪ , l̪ / interdentales en forma separada de sus contrapartidas alveolares / t , n , l /.

2

Una presentación algo más detallada viene en Adalberto Salas: "Dos cuentos mitológicos mapuches: el *sumpall* y el *trülke wekufü*. Una perspectiva etnográfica", en prensa para el N.º 8, 1983, de *Acta Literaria*, Universidad de Concepción, Concepción, Chile.